جغرافية العقل اليومي (*)

أو

من يتفلسف في الفضاء العمومي ؟

فتحي المسكيني
كلية الآداب والعلوم الانسانية
بصفاقس - تونس

ا 1-- ماهو «العقل اليومي» ؟

قد تضطرّ هذه العبارة متقبّلها الى كلام مدخول لما تثيره من إشكال ومسألة. بيد أنّ استهجان المرء لهكذا اقتران بين «العقل» و «اليومي (1) إنّما لا يعدو أن يكون تعهّدا بسنّة في الاصطلاح ليس ما يدعو الى الاقتصار عليها دون غيرها، إلا ان يكون ذلك ممنوعا بمانع غير فلسفي في أصله. فنحن نفترض ان هذا الضرّب من الإعراض قد يكون، فيما يكون، خضوعا لما هو معهود ومستقرّ بعد. وليس ذلك الا الاحتكام الملتبس الى ماهو «يومي» وقد تصيّر «عقلا» حاكما ومشيرا. وإنّ مطلوبنا هنا إنّما هو ان نزجّ بالفلسفة الى حيث هي دائما ومنذ بدأتها : في حقل اللاّفلسفة. فليس ماهو يومي الا ماهو لا فلسفي في كل عقل، اعني اقترانه باللاّعقل، ليس على سبيل النفي والتبكيت، وإنما خاصة على وجه الارتباط الاضطراري «بالفضاء» الذي تظهر فيه الفلسفة، أيّة فلسفة، بما هو «الفضاء العام» أو «العمومي» الذي لا يوجد الفيلسوف خارجه. وإذا كانت تجارة الاصطلاح المحض في مفهومات الفلسفة، رائجة، بل يكاد يقتصر عليها، بحيث لا يحدّ العقل الا بما هو مدرسي فيه، فإنّ المتجر الذي نطلب هنا إنّما هو متجر العقل اللاّفلسفي الذي يهب للفلسفة فضاءا هو لها إمكان أساسي للخطاب وخارطة للتخييل، واختبار لما تستطيعه وما لا تستطيعه الحقيقة.

وهكذا فنحن لا نقصد هاهنا الى مسألة تعرضها الفلسفة فيما تعرضه ممّا تعتدّ به وترجع اليه، على أنّه قوامها الخاص بما

(*) هذا المقال استئناف مزيد ومنقح لمداخلة القيت في ندوة «المعقول واللامعقول» بجربة حومة السوق من 3/30 إلى 1993/4/1.

هي كذلك، بل الى مسألة تعرض عنها الفلسفة لانها من قبيل ماهو «عامي» وماهو من شأن «الجمهور» وما تتقوم به أمور «اليومي» في اجتماع ما. لذلك فإننا ننطلق في هذا المقال من تفحص لا شباه «العقل اليومي» والتنبيه عليها، وذلك قبل ان نطمع في تحديد ماهيته الخاصّة، فإنّ «للعقل اليومي» أسلافا اصطلحها الفلاسفة انفسهم، وأنّه لا يطمح المرء الى تناول هذا المفهوم على وجهه الاّ بعد ان يقف على ما اختبروه قبله وفكّروا به. فنقول : ان «العقل اليومي» إنّما : هو أقرب الى معنى «الحسّ المشترك» ليس بما هو قوة معرفة، وانما بما هو أسلوب حكم معمّم، او قوّة رأي في الفضاء العمومي. ونحن نرجع هذا المعنى الى ما اثبته كانط في الفقرة الاربعين من «نقد ملكة الحكم» بكلامه عن «الذوق بما هو ضرب من الحس المشترك». فإنّه يقرّر في هذا الموضع بأنّه « حيثما يقدّم أثر ملكه الحكم على فعل التفكير، يسمّى ذلك باسم «الحس» (كانط، 1790، V 293) (2) ولكن مامعنى «المشترك» ؟ ينبّه كانط على ما تنطوي عليه هذه اللفظة من الغموض والاحراج، عندما تطلق على الذهن الانساني نفسه، لانه يصير بذلك موصوفا بما هو «عامّي» اي «ما يصادف لدى الجميع ولا يحسب تملّكه فضلا لا حد» (كانط، 1790، V 293). (3) ولذلك فإنّ ما يوجّهنا الآن هو السؤال التالي : بأيّ معنى يمكننا ان نأخذ «الحس المشترك» على انّه «عقل يومي» ؟ بحيث ان «الخصائص الصورية (كانط، 1790، V 245) التي يدعونا كانط للاحتكام اليها في كل استعمال للحسّ المشترك انما ستؤول الى بنية «العقل اليومي» بما هو ضرب من «الذوق» الذي لن يقف بأيّ وجه عند عتبة الاستطيقا. وإنّما ينزع الى الاشتغال في مواضع اليومي بكل تعقيداته الحديثة. امّا مانكتفي به في هذا المقام فهو أن نفهم من معنى العقل اليومي «فكرة حسّ جماعي» (die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes) (كانط، 1790، V ص293) (4)، مستقرّ بعد في الفضاء العمومي ويقترن في ماهيته بنمط التمثيل السائد لدى كلّ سكان دولة ما. فإنّنا لا نأخذ الدولة هنا كجهاز بعينه، بل كخارطة قوى، ترتسم نشاطها في فضاء عمومي قابل للوصف.

لكنّ هذا الفضاء العمومي هو اكثر من فضاء، انّه «جغرافيا» سريّة لمعاني أساسية يحتكم اليها هذا العقل اليومي، ويعمل بمقتضاها. كيف يعمل هذا العقل اليومي وما طبيعة الفضاء العمومي الذي يؤسّسه ؟ يشير هذان السؤالان الى صعوبة مزدوجة وجدنا ان حلّها انما يكون بالرجوع الى مصدرين فلسفيين لهما ما لهما من الأواصر الدقيقة مع كانط، الا وهما

هيدغر وهابرماس. فإنّ هيدغر قد كشف في الفقرة السابعة والعشرين من «الوجود والزمان» عن مفهوم «الهم» (on, Man) بوصفه خطاطة فينومينولوجيّة للعقل اليومي (هيدغر، 1927، § 27 ص 126-130). (5) كذلك فإنّ هابرماس هو الذي انشأ مفهوم «الفضاء العمومي» من حيث هو المجال التاريخي الذي يكوّن «الرأي العام» (هابرماس، 1962. ص 61-74) ويحكمه (6) وخلاصة ذلك ان العقل اليومي انّما هو جهاز «الحكم (Jugement) العمومي الذي يشتغل ويسود كضرب من البنية الذهنية المشتركة، فيسيّر منطق الاحكام الشائعة والمسبّقة بوصفه عقلانيّة يوميّة. فالامر لا يتعلق هنا بملكة محض ولا ببنية نظرية مجوهرة ولا ضمير، بل بمنطق الفضاء العمومي الذي يتحرك فيه المواطن ويخضع له، ويحكم بواسطته، ويفكّر على حدوده. وإنّما يعني ذلك ان العقل «العربي» الحالي مثلا ليس لائحة متعالية مؤلفة من «البرهان» و «البيان» و«العرفان»، وانما هو جهاز مكوّن من مفعولات النزاعات الرمزية التي تتمّ في الفضاء العمومي. ونحن نسمّي نزاعا رمزيًا، كل نزاع حول العقل اليومي للمواطن : اعني ما كان مطلبه امتلاك دواليب جملة من الاجهزة التي صارت بؤرا متباينة لاصطناع العقل اليومي وتوجيهه واجتذابه. وليست تلك الاجهزة الا بنى الفضاء العمومي، بل بنى العنصر العمومي بما هو كذلك، ومن جهة ماهو مصدر كلّ ضرب من المشروعية.

I - 2 - ماهي حدود العقل اليومي ؟

إن دراسة العقل اليومي لا تتطلّب منّا عملية استنباط سعيدة لمقولاته، فإنّ الحاجة التي تقودنا لم تعد تصّاعد الى عقل محض معتاص عن كلّ عامّة، او في شغل طبيعي عمّا هو عمومي. بل أنّ المطلوب ها هنا إنّما هو رسم جغرافية هذا العقل اليومي، بتشخيصه ووصفه في ماديّته وخارطته الحالية، بوصفه نتاجا دقيقا لنوع من النزاع على المشروعية في الفضاء العمومي. واذا كانت الجغرافيا تعني عادة رسم «الحدود» او فسخها، وتسطير الخرائط او تغييرها، وتوزيع المناطق او استبدالها، فإنّنا سنفكرّ هنا بمفهوم جغرافي بعينه هو «الحدود» . ونسأل عندئذ والامر ما يزال ملتاثا ومختلطا : ماهي «حدود» العقل اليومي ؟ من يرسم خارطته ؟ وماطبيعة «المناطق» التي يحتلّها او يخسرها او ينسحب منها أو يحدّها ؟ ولكن هل الحدود مفهوم جغرافي أم قانوني ؟ (7).

نحن نعرف ان كانط كان قد استثمر مفهوم «الحدود» وضرب في مجازاته، قانونا وفضاءا، وابتنى على منواله اسئلة

الفيلسوف، وكان اكثر من تبيّن ان وصف الحدود ليس بالاجراء الفارغ من العسر، بل إنّه في جوهره فعل تشريع عقلي (كانط، 1787، III 495-497) (8) فهذا المفهوم إنما هو معياري بقدر ماهو وصفي، لانّه انّما يمكّن من تدقيق الشرائط التي تتحكّم بالاستعمال المشروع للعقل، والابانة الوجيهة عن حاجته . لكنّه من البيّن ايضا انّه ليس ما يدعو عند كانط الى فاصل جافّ ومانع بين البعد الوظيفي للحدود من حيث هي وسائل تقنين، والبعد الطوبيقي أو الجغرافي الذي من شأنها، من جهة ماهي مواضع لرسم خارطة المعقول واللاّمعقول التي شأنها ان توزّع الملكات وتضبط الصلاحيات. فإنّ الحدّ من قدرة العقل في موضع دون موضع، إنّما لا يعني زجره عمّا هو لا معقول، اي عمّا لا ينتظم بقواعده الخاصة، باطلاق ، بل يدلّ خاصة على أنّنا انّما نشرّع لإمكاناته المهولة، وذلك بأنّ ننبّه على الاستعمال المشروع الذي من شأنه ان يؤدّي الى ابتناء الحقيقة، فنكشف له عن طبيعة اللامعقول الذي يتربّص به لانه يقبع على حدوده دائما وهذا اللاّمعقول ليس خطيرا لانه غريب عن العقل، او من أجل انّه اعتداء على حدوده مع المخيّلة او مع الوحي، بل بخاصّة لانه صادر عن طبيعة العقل نفسه، من تلقاء ماهيته بما هو كذلك : فهو ليس شيئا آخر غير الاستعمال اللاّمشروع لقدراته، وتطاوله على اجتلاب المطلق وقول اللاّمشروط واحتضان المفارق، هذه الكيانات التي ليست بداخلة في امكان المعرفة الذي له، من حيث هي تقبع خارج حقل المحايثة الذي سطّره لنفسه.

ولذلك تصوّر كانط ان القيام بنقد العقل اعني رسم خارطة قانونية لقدراته وصلاحيّاته، انما هو الحلّ الذي اهتدت اليه الفلسفة وسعدت به على يديه. وهو الباب الذي جعله يتلفّت الى من صرف جهده الفلسفي الى فلي هذه الانباء عن العقل، واصفا إياه بانّه احد كبار «جغرافيّ العقل البشري» وليس ذلك الفيلسوف الا ديفد هيوم (كانط، 1787، III 496) (9) فإنّه استطاع، على راي كانط، ان يذلّل الامكان أمام إنزال العقل الى أرضه الخاصة، وان يشرع في تجريده من تاريخ ادّعاءاته، ووضعه على خارطة المعقول التي يرتسمها لنفسه، وفقا للطبيعة البشرية كما هي، وليس كما يراد لها ان تكون، متشبّهة بالآلهة. لكنّ حدود هيوم أثر مشهود، فإنّ جهده تطويح للعقل، لانّه طلب مشكلة الحدود على غير وجهها، فطرد مسائل اللامعقول واللاّمشروط الى ماوراء العقل هذا الذي لم يستطع رغم ذلك تحديده. إنّه فهم «النقد» على انّه «رقابة» ففاته الفرق بين «الحدود» (Grenzen limites) والقيود (Schranken bornes) (كانط، 1787، III

501-497) (10). ولكن لماذا أحدّث ها هنا عن «جغرافية العقل اليومي» ؟ فإنّه وإن صرّحت به غلبت الكناية عليه، وما يزال تأصيل مقالتنا فيه مطلبا وعرا. فلنعاود كرّة السؤال : ماهو «العقل اليومي» ؟ او «من» هو العقل اليومي ؟ فمن البيّن انّنا إزاء مقولة لم يعرفها كانط على وجهها الذي نطلب، ولا فكّر بها على النحو الذي هو أصل هذه المقالة. لكنّ كانط رغما عن بعده عن هذا الاشكال، وارتيابه منه لو أصاب منه مسمعا، قد اختصص امكانية التفكير فيه بلطائف واشارات تعتلج لها خواطر طالبها، وتنقاد. وتلك ذكرنا بعضها فيما سبق، ونصيب بعضها فيما لحق، طبقا لمراتب المسألة وخطّتها. فلنفترض ان العقل اليومي يقبل النقد بالمعنى الذي خصّصه كانط، فنشرع بذلك في محاولة فلسفية تقصد الى ضبط جغرافيته الخاصة، وتكشيف طبيعته التشريعية.

II جغرافية العقل اليومي :

II-1 - اليومي والعمومي : «الهُمْ».

إنّنا اذا ما عرّفنا «العقل» بأنّه مبدأ فهم او قدرة على ادراك علاقات ذهنية او عينيّة، وفقا لضرب ما من الضرورة، فإن الحياة اليوميّة، في فضاء الدولة الحديثة، انّما تخضع لضرب عال من الضرورات، وهي بذلك تفرض على الحامل لها معقولية خاصة، لامندوحة من «تعقّلها» أعني احتمالها على وجوهها، «واعتقال» النفس والبدن فيها، وفي أقلّهن أحوالا، «تعاقلها» أعني أن يتكلّفها المرء فنرى من نفسه العقل، وليس فيه، او ان يشارك الناس في تأدية العقل بوصفه دينا على الجميع، اعني دينا عموميّا. فالكلّ مندوه الى تعقّل اليومي أو تعاقله، حتى يفلح في السيطرة على أفعاله او خطاباته، فلا يسقط في المحظور والممنوع، اعني في ضروب «اللامعقول» التي يحدّدها منطق الدولة، على هذه الرقعة او تلك من الفضاء العمومي. صحيح ان العقل اليومي ليس شخصا، ولا هو طرف بعينه. غير أنّ ذلك هو مكمن الخطورة فيه ومربض اللّبس. إنّه لا أحد (هيدغر، 1927 § 27 ص 126) (11) ورغم ذلك هو قد فكّربدلا عنّا سلفا، وارتسم قيم المعنى واللامعنى التي نتقبلّها بداهات، ونتسمّاها مبادئ «العقل السليم» ومنطق المواطنة. ولكن من هو هذا الذي هو «لا أحد» ؟ انه «هُمْ» (!). هذه «الهُمْ» التي وصفها هيدغر في الفقرة 27 من «الوجود والزمان» بعبارة «Das Man». امّا السؤال عن كيف يسلك الى غاية «الهُمْ» وكيف يُؤْتَى عليه، فذلك ما ينأى دونه البحث، طالما انه لم يظفر بوصوف دقيقة لقوامه الخاص وشؤون نفسه بما هو كذلك. يقول هيدغر : «إن للهُمْ نفسه طرائقا خاصّة في ان

يوجد (..) المساوفة والتوسّط والتوطئة، انّما تكوّن، بما هي ضروب الوجود الذي للهم، ماعرفناه بوصفه «العمومية» (Öffentlichkeit). إنها التي تدبّر بدءا كلّ تفسير للعالم وللإنيّة (Dasein) وتحتفظ بالحق في كلّ أمر. وليس ذلك على أساس علاقة وجود مخصوصة وأوليّة «بالاشياء» (Dingen)، وليس، لأنها وهبت مكاشفة للإنيّة مجعولة لها صريحة، وإنّما بموجب تلفّت «عن المشاكل» (Sachen)، لانّها عديمة الحسّ بكل اختلاف في المرتبة والاصالة. ان العمومية انّما تعتّم كل شئ وتنتحل المكشوف بهكذا [كشف] على أنّه المعروف والمدخول لأيّ كان» (هيدغر، 1927 § 27 ص 127) (12).

«من هو» العقل اليومي ؟ انّه لا أحد منّا، لكنّه كلّنا عندما نفكّر في ضمير الغائب. انّه «هو» او «هم» جميعا، وذلك لان خاصيّته الأولى انّما هي كونه «عموميّا». ولكن باي وجه يكون العمومي موصوفا «بالمساوفة» (Abständigkeit) و«التوسّط» (Durchschnittlichkeit) و«التوطئة» (Einebnung) ؟ انّما المساوفة هي تبادل الحس بالمسافة (Abstand) من الغير وإليه في كلّ وجود معه. وليس ذلك تكلّفا وتفضّلا، بل بنية في صلب وجود المعيّة هذا. ولأنّ «الهم» انّما هو فضاء هذه المعيّة، فإنّه ينزع دوما الى «التوسّط» في كلّ أمر، أعني ان يثبّت نفسه في الحدّ ما بين الجيّدوالرديئ، ممّا يستحسن ويستهجن، نابذا كلّ ندرة او استمازة، فينتهي بذلك الى «توطئة» كلّ امكانات الوجود، وجعلها متناولة على جهة معبّدة وموطّأة. كما «المعاني الملقاة على الطريق» التي يذكرها الجاحظ.

II - 2 - العمومي و«العامّي».

يكون أمر ما «موطّأ» عندما يكون «معمّما». ولكن هل يعني ذلك أنّه «عامّي» ؟ يجدر بنا هنا ان ننبّه على ما يعتلج من الاختلاف بين «العمومي» (Public) و«العامي» (vulgaire) فإنما نحن نقف هنا على مشارف مسألة لها شأن في ترتيب هذه المقالة. وذلك ان التباين بين هذين اللفظين انما هو تباين بين طبيعتين مختلفتين لما هو «يومي». فالعرب تسمّى «العامة» الجمهور الذي هو مدحور عن مقام «الخاصّة» في أبواب العلم والحكم والآدب. وبهذا اصطلح الفلاسفة : فالعامّة على راي ابن رشد «هم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب. وذلك أنّه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من «التصديق» (ابن رشد، «فصل المقال» ص 52) (13) ولذلك فإنّ عقل العامّة لا يرقى الى البرهان بل هو لا يصيب الا «تأويلات جمهورية» (المصدر نفسه ص 52) انّه عقل ممنوع من التأويل، اذ ان ذلك قد يؤدي به

الى الكفر، لبعد التأويل عن «الظاهر» و«المعارف المشتركة» (المصدر نفسه ص 52). ان «العقل العامي» اذن جهاز «خطابي» (ابن رشد) او هو «طريق التخييل» (الفارابي) التي لا ترقى الى «المبادئ القصوى» بل «تلك ينبغي ان يفهم العامّة مثالاتها وتمكّن في نفوسهم بطريق الاقناعات» (الفارابي، تحصيل السعادة .. الفقرة 46 ص 79) (14) فالعنصر «العامّي» عنصر خطابي وانفعالي وتخييلي، مشترك وظاهر، لانّه «جمهوري». وبهذا المعنى هو خطير بوجهين : على العلم بالجهالة وعلى الحكم بالفتنة، ولذلك لا يتورع الحكيم في ان يرتضي لإصلاحه «طريق الاكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من اهل المدن والامم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعا من تلقاء انفسهم، ولا بالاقاويل» (المصدر نفسه، الفقرة 47 ص 79-80). فمفهوم «العامة» اذن مفهوم سالب وخلافي وجامع لوصوف مقصودها بناء الحدود التي تفصل «الخاصة» من حكّام وحكماء عن «الجمهور» الذي يبقى «محدودا» و«محجوجا» و«متّهما» في عقله. امّا «الخاصة» فهي عبارة يتقلّدها طرف، يجعلها مطيّة لضرب من «الخطابة» التي تشرع للحدود بين الخاصي والعامّي. يقول الفارابي : «فلذلك صار كل من ظنّ بنفسه أنّه لا يقتصر على مايوجبه بادئ الرأي المشترك في الأمر الذي ينظر فيه، ظنّ بنفسه انّه خاصي في ذلك الأمر وبغيره أنّه عامّي». (المصدر نفسه الفقرة 53 ص 86). فالخاصيّة والعاميّة احكام ظنيّة تشرع بموجبها ضروب من الخطابات هي التي توجّه علاقة النفس بالغير في المدينة.

ولكن ماهو الفرق بين «العامّي» و«العمومي» ؟ أليس العمومي خاصية لما هو عامي أيضا ؟ فإنّ كانط (293 V،1790) (15) او هيدغر (1927، ف 81 ص 420) (16) إنّما استعملا ايضا عبارة «العامّي» واصطلحاها. فما الذي يفرّق ما يعنيه الفارابي او ابن رشد بهذه اللفظة وما يضمّنه إياها كانط او هيدغر ؟ يبدو ان الاشكال لا يتعلق بتواتر الالفاظ، فلا مشاحة في الالفاظ، وإنما بطبيعة السياسة التي توجّه قبلا هذا التلفّظ او ذاك. فإنّ سياسة الفارابي إنّما تجهل معنى «العمومي»، الا اذا طابقنا بين معنيي «العمومي» و«المدني»، ربّ مطابقة يمنع عنها ما بين «المدينة» (الفلسفية بعد) او «الملّة» (التاريخيّة) وبين «الدولة الحقوقية»، التي يفكّر بها كانط، من فروق ومباعد. فإنّ الحكم على «العامي» انمّا يتم عند كانط باسم «العمومي» ومن أجله، في حين أن الفارابي انّما يدحر العامّي باسم «الخاصّي» ومن أجله.

إنّما «العمومي» معنى مستحدث، تولّد عن وضع نظري خلقته اشكالية «المجتمع المدني» فإنّ بين المصطلحين تلازما دقيقا.

انّه مفهوم «حقوقي» تدرّج من مجرّد صفة تطلقها الدولة نفسها على من تستخدمه، كي يمثّل في هذا الاستخدام شخص الدولة (هوبز، التنين 1651، الفصل XXIII)، إلى خاصية متميّزة عن صفة الدولة، تتقوّم بها ظاهرة جديدة هي «الفضاء العمومي» من حيث هي منطقة مدنية لها قيام خاص بنفسها على حدود حقوقية مع سلطة الدولة، فتحمل العمومية عندئذ (منذ القرن الثامن عشر حسب تشخيص هابرماس) على معاني العلنيّة والقانونيّة في حيّز السيادة الذي تملكه دولة ما. العلنيّة لان العمومي لا يمكن أن يكون سريًا، فهو مقوّم «جغرافي» لفضاء مسطور باللغة والنقاش (17). والقانونيّة لانه لا يمكنه الاشتغال الا وفقا للعبة مدنيّة ومحكمة مراقبة ولذلك فإنّ كلّ عمومية لا تصير مفهومة كذلك، الا اذا استطاعت ترجمة نفسها في إطار مؤسساتي يكون في ذات الوقت فضاءا لغويًا للحوار وحاسّة عمومية للمراقبة ورمزا لمشروعية ما. فالقانون إنما يعطي لما هو عمومي امكانا مدنيا ووسائل تحقيقه المشروعة في كرّة واحدة. لكنّ بين العمومي والقانوني فرق جوهري : ان القانون وإن كان في قراره مصدر «الشرعيّة» الا انّه في واقع الامر إنّما هو محتاج الى «العمومي» لإقرار «مشروعيته». فإن القانون قد يعدل بحكمه الحقوقي لكنه لا ينصف الاّ بحكمه العمومي.

II - 3 - الاستعمال العمومي للعقل :

لقد تبيّن لدينا، دون تجديف في القول، ان العقل اليومي انّما هو عقل عمومي، وان جغرافيته ضرب من الرسم لظاهرة الفضاء العمومي. فهذا الفضاء، وإنّ كان يستمد شرعيته من الجهاز الحقوقي الذي يؤسّس الدولة الحديثة، فإنّه هو الذي يمدّ هذه الدولة بطاقتها على المشروعية. وهكذا فإنّ ماهو مشروع في فضاء عمومي إنّما هو أشدّ خطورة ممّا هو قانوني او شرعي فيه. وذلك ان الفضاء العمومي مفهوم «معياري» اكثر منه وصفيا : انّه معياري لانه حمّال لتوقّعات وآمال عملية لا يحصرها القانون ولا تمنعها الدولة. انه ضرب من «الإستعمال العمومي للعقل» الذي فصّله كانط في مقالته «ماهو التنوير ؟» يقول كانط : «انّما أفهم من استعمال المرء لعقله الخاص استعمالا عموميًا، ذلك الذي يقوم به، أمام عالم القرّاء، بوصفه عالما. وأسمّي الاستعمال الخاص، ذلك الذي يحقّ له ان يفعله بعقله في بعض منصب مدني او وظيفة أوكلا اليه» (كانط، 1784، VIII ص 37) (18).

إنّ هذا التعريف هامّ بمعنيين : فهو يوضّح ان العقل اليومي انّما هو عمومي من حيث هو في جوهره قدرة على التفكير العلني. في وجه محكمة من القرّاء الذين يملكون حق قراءته والردّ

عليه ومناظرته ومراقبته. لكنه يؤكد أيضا ان هذا العقل ومن جهة ماهو خاصّ هو عمومي بنفس الضرورة. وذلك ان الخصوصية انما تفهم هاهنا على انها ضرب من الاستعمال الخاص لما هو عمومي : فمن يتولّى منصبا مدنيا انّما هو مكلّف بموجب محكمة رمزية، هي المؤسسة التي قلّدته إياه، باستعمال «مدني» لقدرة عقلية «خاصة». لكن طبيعة دورها عمومية أصلا. وهكذا فإنّ الفضاء العمومي، سواءا كان استعمال العقل فيه عموميا او خاصّا، فهو اطار قانوني نهائي لكل قدرة على التعقّل اليومي لمعنى المواطنة. فما هو «يومي» هو الزمان العمومي الذي يصدر عن خطة الدولة في اجتماع ما. ولكن ما الذي يحمي مسار هذا الزمان العمومي من التوتر او الانفصال او التراجع ؟ اعني ما الذي يمنع هذا العقل اليومي من اللاّمعقول الذي يقبع على حدوده ؟ انه شرط امكان العنصر العمومي نفسه : مدى قدرة المواطن على الانتصاب في الفضاء العمومي من حيث هو محكمة «قارئة» : فالقراءة مقدّمة أساسية لمزاولة المواطنة في دولة العقل العمومي. لقد انقلب الجمهور الى «عالم يقرأ» (Leserwelt) : انه لم يعد عامة «ملجمة عن الكلام» (الغزالي) وإنّما سلطة يوميّة وعموميّة لمراقبة أيّ استعمال عمومي للعقل. ولكن ما سلطة «القراءة» و «القرّاء» ؟ وهل ضمنت حرية التفكير حتى صارت الحاجة في محكمة للقراءة ؟ كيف يشتغل العقل على نحو عمومي ؟ كيف نفكّر ونحن ركح تفكيرنا القانون وسقف عقولنا الدولة ؟ لا بد من العودة الى كانط. يقول : «بيد أنّني الآن أسمع الهتاف من كلّ صوب :لا تفكّر ! يقول الضابط : لا تفكّر بل نفّذ ! والجابي : لا تفكّر بل إدفع ! والامام : لا تفكّر بل أؤمن ! (إنّ سيّدا واحدا فقط يقول : فكّر قدر ما تريد وفيما تريد، لكنّ أطع !» (كانط، 1784، VIII . ص 36-37). إن هذا النص مجلبة للتهمة والسؤال عنه يحمل على الحيرة. وذلك لانّه ينبّه بكلّ إبانة على ان التفكير ليس مطلبا أولّيا في الفضاء العمومي. «لا تفكّر !» وهي عبارة تعني بالمعنى الحر في «لا تعقل» او لا تستعمل عقلك ! (räsonniert nicht) إنّما هو أمر قطعي من نوع خاص لانه مطلب عسر، ولا سامع له الا وهو كظيم، بيد أن للفلسفة في ذلك العسر مآرب ولها في حلّه رأي. قد يقول قائل : ان التفكيرخطر جسيم اذا لم يتم على وجوهه وشروطه، وذلك لهشاشة العنصر العمومي نفسه. فالعمومي آلي بمعنى ما، أمّا التفكير فاستطاعة تخرج الآلي من منغلقه الى امكانات لا يفي بها ولا يحتملها. وهكذا يجرأ صاحب الشرطة او الجباية او العقيدة بل يلزمه ان يمنع فعل التفكير بوصفه شيئا مضراً او زائدا او دخيلا. ولكنّ ما كان التّفكير هو

الذي يضرّ ويهدم وإنّما هذه الآلات من شرطة وجباية وعقيدة. هي التي لا تتقوّم بما هو تفكير، وإنّما باللاّ فكر عينه. فاللاّفكر، ولا نعني بذلك عدم التفكير او كبت الفكر وإنّما هو غير الفكر وخارجه وغير المتقوّم به، إنّما هو في ذاته كلّ سلطة سواءا كانت عنيفة او مالية او معصومة. ان المشكل المعتاص علينا هنا إنّما هو كيف تكون سلطة عمومية ما، سلطة «مفكّرة» او قادرة على ان تقيم مع فعل التفكير علاقة مشروعة، لا شرعيّة فقط، اعني ان تكون خلوا من كلّ نهي او انكار او تحريم ؟ فذلك هو المطلب الاقصى في ماهيّة العمومي،

III- منطق «الرأي العام»

III- 1 - جغرافية الفضاء العام

إنما نقصد هنا الى هذا الامر : ان العقل اليومي إنّما ينقلب في الفضاء العمومي الى ضرب من «الرأي العام» الذي يتحكّم به ويتحكّم فيه. وبكلمة واحدة ليس العقل اليومي سوى منطق الفضاء العمومي الذي نفترضه عندما نفكّر داخله وعلى حدوده. بيد ان هذا العقل ما كان ليعمل بانتظام كاف ويستمر في أداء وظائفه المعقّدة، لولا وجود مؤسسات أو أجهزة هي التي تضبط إمكانه وتكوّن مفاهيمه - فالشرطة والجباية والعقيدة التي ذكرها كانط بوصفها آلات ممنوعة من التفكير، إنّما هي ضرب من اجهزة العقل اليومي. بيد أنّ هاهنا مشكلا لا بد من تكريره : ان الفرق المحرج بين المتفلسفة الذين نحن، وبين كانط هو الفرق نفسه بين من يفكّر على أرضية عموميّة مؤسسة على مبدأ «حقوقي» هو مرجع كلّ عموميّة، وبين ذاك الذي يحاول ان يتّزن على فضاء مهزوز لانّه قدّمن عنصرين عمومين متنافرين : أحدهما «ملّي» (نسبة الى الملّة) امّا الآخر فهو «حقوقي». وهما عنصران صادران عن تصورين متغايرين للمحكومين : هل هم «عامّة» ام «اشخاص حقوقيّة» ؟ هل السلطة عموميّة ام عاميّة ؟ وقد رأينا ان العقل اليومي إنما هو يومي من حيث هو عامّي وعمومي معا.

ان ذلك يعني انّنا لم نفرغ بعد من تسطير الحدود المشروعة بين مناطق الفضاء العمومي الذي هو من شأننا : تلك الحدود التي ترتّب العلاقة الوجيهة بين «الملّة» و«المحكمة» في مفهوم الدولة الذي يدبّر عموميتنا. غير ان هذه الحدود ما تلبث ان تتناسل وتدخل في علاقات سيّالة وملتبسة : حدود بين آلة الملّة أي المسجد وإوالياته من طقوس وأعراف وأوقاف وضرائح ومنابر ومحاريب، والمحكمة بما هي نقطة العبور القانوني بين جهازين آخرين هي منهما تتكوّن وإليهما تؤول، الا وهما الثكنة ووسائل العنف الشرعي والتنفيذ والمراقبة والتحكم، والمدرسة وأدوات

التأديب والتوجيه وفلاحة النفس والبدن بالثقافة والاعلام (20) وهكذا يمكننا إرجاع المسألة هنا الى علاقتين تكون الاولى منهما علاقة شاملة بين المسجد والمحكمة بما هما آلتان لتسطير الفضاء العمومي وتحديد مواضع العقل اليومي. أمّا الثانية فهي علاقة داخليّة وعلى أرضية المحكمة وحدها من حيث هي آلة التأسيس الذي يشدّ منطق الدولة الحديثة، وذلك بين المدرسة التي تأخذ من المحكمة طابعها التنويري، والثكنة التي تستمد من المحكمة طابعها القانوني. ولكن ما طبيعة العلاقة بين أجهزة الفضاء العمومي هذه ؟ انها مسألة لا يمكن الاجابة عنها الا اذا تمّ تشخيص بنية العقل اليومي بالكشف عن النزاعات التي تؤلّف معقوليّة وتنتج حدود اللامعقولية فيه.

III-2 - جدل العقل اليومي :

يبدوان الفضاء العمومي مصاب بحكم طبيعته الخاصة بمشكل حدودي : انّه يمتهن لعبة جغرافيّة معقّدة وغير مستقرة : وذلك لاستناده الى تصوّرين متنافرين للعنصر «اليومي» : هل هو «عامي» مثلما تزعم الملّة بواسطة آلة التخييل (المسجد) ؟ ام هو «عمومي» كما تؤكد البنية الحقوقية لدولة الحق بما هي محكمة معمّمة. سواءا بواسطة آلة العنف الشرعي (الثكنة) أو آلة الدّرس (المدرسة) ؟ أمّا منزلة هذا المشكل الحدودي الدائم فنبيّنها كالتالي : ان هذا الاصل المزدوج للعقل اليومي من حيث هو عامي (ملّي) وعمومي (حقوقي) ليس طارئا او خاصيّة جزئية، بل هو «وهم طبيعي» فيه. وان تشخيص هذا الوهم الطبيعي وتأصيل القول فيه هو ضالة هذه المقالة.

فإنّ العقل اليومي مكوّن على حدود أجهزة يملك كلّ منها تصوّرا خاصا وبنية دقيقة لمباشرة الفضاء العمومي وطريقة تأثيثه بالاجساد والعقول والقيم (21) وقد يظن ظانّ ان المدرسة هي الركح الوحيد الذي يطمح كلّ مفكر للتمثيل عليه. لكن هذا الظن يفوته ان التفكير اليومي ليس حكرا على المدرسة، بل هو أداة أصلية من أدوات الفقه الذي يشدّ الملّة، وعدّة من عدد الثكنة من حيث هي القلعة الخلفية لدولة المحكمة. فكل هذه المناطق انما هي على درجة عالية من المعقولية وتخضع باستمرار الى قدر هائل من العقلنة. غير ان معنى العقل هو الذي يتغيّر في كلّ حالة.

ان لعبة متعدّدة من الداخل هي التي توجّه العقل اليومي نحو هذا المعنى العمومي أو ذاك : لعبة الملّة والمحكمة، ولعبة المحكمة بجهازيها المتنافرين الثكنة والمدرسة. انها سرعان ما تنقلب في كلّ أزمة الى خلاف دقيق بين مخيال الملة ومطلب

القانون، سواءا كان ارادة للمعرفة في المدرسة او ارادة للسلطة في الثكنة . وتلك خارطة أوّلية للعقل اليومي. فإنّ الدولة ، وهي تقدّم نفسها دائما لا كوسيلة بل لغاية في ذاتها، إنّما تزرع شبكة حقوقيّة قارّة في كلّ ثنايا الفضاء العمومي، فتحوّل كلّ ماهو «عمومي» الى ماهو «قانوني». لكنها ما فتئت تعاند مقاومة أصلية من جهتين : أوّلا من جهة ان المدرسة وإن كانت صادرة عن الاصل الحقوقي نفسه، الذي صدرت عنه الدولة الحديثة، فإنّها لا تدّخر جهدا في مقاومه الاستبداد الحقوقي لدولة المحكمة. وتعلن ان القانون ليس كلّ «الحق» بل هو ضرب من تحقيقه فحسب. وهي تعمل دوما على منع الدولة من الانقلاب الى ثكنة، والقانون الى سلطة عنيفة محض. وثانيا من جهة أن المسجد إنما هو ايضا جزء جوهري من الفضاء العمومي لأنّه بواسطته يمكن للعقل اليومي ان يرتّب العلاقة مع زمان الامّة وحاجة المطلق فيها. لكن مكمن الخطورة في المسجد من حيث هو شأن عمومي، هو أنه مخزون رهيب من اللاّمعقولية التي لا تستطيع دولة المحكمة ان تستغني عنها، كما لا يمكن للفضاء العمومي ان يصرّفها كلّها. فإنّ اي دولة ومن حيث هي سلطة يومية انما هي محتاجة في قوامها الى ضرب من السحر المشروع لتصريف العنصر العمومي، وليس هذا السحر المشروع سوى لا معقولية السلطة أعني كهانتها ولغزيّتها اي طبيعتها «الملّية» او «العاميّة». وهي لا تجد مثل مخيال الملّة منهلا لا ينضب. انه لا توجد دولة بلا سحر مشروع او بلا دين، فإذا لم تجده فإنّها تخترعه. لكن الوظيفة «الجميلة» للدولة انما هي قدرتها على تصريف عمومي لما هو سحري في مخيال الجمهور، في ذات الوقت الذي تكون فيه الإطار الوحيد لاستعمال الحرية استعمالا عموميا.

تتراوح خارطة المعقول العمومي، التي توجّه عقل المواطن الرّاهن، بين أصنام العقيدة ومطالب الحقيقة وتقنيات السلطة. بيد انها خارطة لا ترسم الاّ رسما مؤقتا بمعنيين: فهي من جهة لها معياريتها الخاصة طبقا للجهاز العمومي الذي تصدر منه، وهي من جهة ثانية دولة على طريقتها، اذ أنّها تعيش حالة طوارئ دائمة، لا هي حرب فتتوقف اللعبة العمومية نفسها، ولا هي سلم فينقلب الاجتماع الانساني الى آلة باهتة. وذلك لان «اللاّ معقول» هو الآخر دائما : إنّ آخر الملّة هو دولة المحكمة سواءا عبّرت عن نفسها بالحقيقة في المدرسة او بالقانون في الثكنة. كما أن آخر المحكمة، حقيقة او قانونا، هو مخيال الملة. وإنّ ذلك انّما يعني بخاصّة ان اللاّمعقول ليس دخيلا على العقل اليومي بل هو أصيل فيه، لانّه صادر عن التربة نفسها التي ينبت عليها الجميع. ان كلّ

اصحاب العقل اليومي نوابت، وكلاً نابتة على منوال يخصّه.
ولذلك فإنّ سوء الفهم الذي يدفع على الحيرة انّما هو أخذ العقل اليومي كأنّه آلة معرفة محايدة لتصريف نتاجات الذهن من حيث هو ذهن نظري، فإنّ أطفالنا صاروا يفقهون ان «العقل» الذي علّموه في المدرسة شيء، و«العقل» الذي يعمل في ماهو عمومي، او يرتاد مناطق الملّة، انّما هو شيء آخر.وليس هذه الصّنوف من العقل جواهر متغايرة يفارق بعضها بعضا، بل هي اجهزة يوميّة لتشغيل الآلة العمومية وتوجيهها واستهلاكها. وقد بات واضحا ايضا ان الخيال الذي صدر عنه المسجد ليس كتلة من اللا معنى والمحال. وإنّما يملك قدرا عال من الهيكلة والانتظام، وضربا خاصّا من المعقوليّة التي تضمن وظيفيته.
بيد أنّه في كلّ هذه المواضع انما يتعلق الامر بمشكلة حدودية: كيف نرسم الحدود المشروعة بين المعقول واللاّ معقول العموميين ؟ بايّ وجه ترتّب العلاقة العمومية بين هذه الاجهزة المؤلفة للعقل اليومي لهذه «الامّة» ؟ انّه لا بدّ ان نفهم ان المسجد جهاز تخييل عمومي، انه ضرب من السحر الشرعي لتوجيه حاسّة المطلق او المقدّس لدينا، كما ان المحكمة جهاز حقوقي سواءا كان مقصوده تحقيق الامن القانوني، فينقلب الى جهاز عنف شرعي، او كانت غايته الطلب القانوني للحقيقة، فيكون بذلك جهازا للتفكير الشرعي. لقد نعتنا هذه الاجهزة بأنّها شرعية لانّ الفضاء العمومي مأخوذها هنا من حيث هو إقليم حريّة، وبهذا المعنى مفتوح بطبيعته على كلّ الامكانات المغايرة لما هو شرعي سواءا كانت لا شرعية او خارجة عمّا هو شرعي أو مضادّة له. فالفضاء العمومي ليس الدولة، وهو عمومي بقدر ما يستقلّ عنها، ويفلح في الاشتغال على حدود سلطتها. فإنّ للعقل العمومي سلطته التي ينبغي علينا ان نميّزها كأدق ما يكون عن منطق الحكم المحض او معنى الدولة (22) فالذي يحكم انما يحكم ماهو محكوم سلفا، تحت وطأة القانون الذي رتّب العنصر العمومي، فهو لا يمارس الا سلطة شرعية عليه. لكن خطورة ماهو عمومي، على كلّ ضرب من الحكم الذي لا يملك من السلطة إلاّ شرعيّته فحسب، انما هي كونه اكثر أو أقل من القانون : هو اكثر منه لانه ينادي بضرب أقصى من المشروعيّة التي تؤسّس «هويّة» أمة ما، وهو أقلّ منه لانه لا يمكن لايّ دولة ان تسيطر على أذهان المحكومين، وان كانت تحكم وجودهم المدني.
إن الدولة الحديثة محكمة في جوهرها ممّا يجعلها دائما خارج العنصر العمومي وداخله معا. فهي خارجه، طالما استطاعت الاجهزة التقليدية الاشتغال دون إرباك للعنصر المدني، وهي داخله

بقدر ما تترجم قوانينها في سلوكات عموميّة جديدة ليس لها من سند يشرعها الا بعدها الحقوقي (23) فإنّ هذه الدولة مطالبة، بموجب مفهومها، الى تحويل قراراتها الحقوقية الى معايير عموميّة. اعني ان تقطع الهوّة الفاصلة بين الشرعيّة والمشروعية. فالمسجد، وهو جهاز عاميّ تقليدي، انّما هو قاعدة عموميّة تواصلية ولكن لا حقوقية، ما تزال تقلق الدولة الحديثة، فيجعلها في خلاف «تشريعي» معه (24) فإنّ المطمح الا على لدولة اتخذت من الحكمة بنيتها الخاصة، هو ان تسيطر بحيث تخترع وتصطنع كلّ أجهزة الفضاء العمومي من مادة حقوقية بحتة، سواءا تعلّق الامر بنظام أداتي او تواصلي. لكنّ هذا المطمح الاقصى انّما يصطدم بالواقعة المزدوجة التالية : ان الاجهزة العمومية التقليدية، وان تقهقرت على المستوى الأداتي، فإنّها ما تزال على اشدّها فيما يتعلق بوجهها التواصلي (25) وهذا يعني ان العقل اليومي التقليدي انما هو يعمل بوصفه ضربا من المعقولية العمومية الراهنة .

III- 3 - نزاعات العقل اليومي :

انه لا مخرج من هذه النزاعات الّا عندما نفلح في ايجاد ترتيب عمومي للعلاقة بين ضروب المعقولية التي تكوّن العقل اليومي وتوجّهه. أجل، إنّ من يعقل «المسائل» في المدرسة، له منطق مغاير في بنيته ووظيفته، عن ذاك الذي يوجّه من يتفقّه «الدعاوي» في المسجد، او يحدّد «الأوامر» في الثكنة. فالمسألة والدعوى والأمر ثلاثة مفاهيم لا تشير الى المعقولية ذاتها : فإنّ المسألة مشكلة تفكير او معرفة تقبل حرية الفهم، وتسمح بامكانيات التفكير في اللاّ مفكّر فيها، في حين انّ الدعوى التي يرسلها الفقيه، إنّما هي دعوة مصمّمة سلفا، ومبنيّة على مسكوت عنه لا يكون فيه «كيف؟» الاّ مردودا، أمّا أوامر الثكنة فإنّها اشارات صادرة عن منطق التنفيذ الذي لا يناقش. ان هذا الوضع العمومي انما يدفع على اليأس حقا عندما نعرف ان العلاقات بين عقل المدرسة وعقل المسجد وعقل الثكنة او المحكمة، انما هي علاقات غير تواصليّة أساسا، بل هي عنيفة او لا مبالية او غامضة، وبمعنى ما هي أداتية في جوهرها من حيث انّها تتم غالبا إبّان تقاطع وظيفي في الفضاء العمومي. فالمدرّس يزعم ان الافكار كافية لرسم جغرافية الحقيقة للجميع، بحيث ان كلّ عقل سيحترم بنفسه مسالك المعنى ومواطن الصحّة والخطأ، ومطالب الجدوى، لإرساء مدينة المواطنة التي يكون فيها الانسان، هذه اللذّة الدّهريّة، قوّة او جهدا أصيلين لاختراع العدالة. وتعريف العقل الذي يزاول الحكمة في الزمان الحقوقي، هذا، هو كونه قدرة

على رسم الحدود بين المشروع وغير المشروع بتلقائية مدنية محض. لكن هذا النوع من العقل سريعا ما يرتطم على غير هوى بأرضيّة عنيدة، محروثة بمخيال عجوز، له وسائله الخاصّة، لتحريك اللامعقول والاشتغال عليه، وفق خارطة أخرى للعنصر العمومي، لا معنى فيها للمشروع واللاّمشروع المدنيين، وإنما هو قائم على تصوّر فقهي للحلال والحرام، ليس في المسجد بل في كلّ جسد وكلّ رغبة. ويلوح باقامة الحدود بوصفها قصاصا، او وسيلة أصلية للاجتهاد.

ماهو معنى «الحدود» في الفضاء العمومي : فواصل ام قصاص ؟ ان مسؤولية كلّ دولة عندئذ هي ان تخترع الشروط التي تمكّن من خلق رأي عمومي، ما يزال عسيرا، قادر على المناظرة بين معقولية المسألة ولا معقولية الدعوى، بين المدرسة والمسجد، فليس من معنى للمحكمة الا ان تقضي بين هذين العقلين المتنازعين. لكن طبيعة هذا الحكم هو ما يثير السؤال. ماهو معنى «الحكم» (Jugement) في نطاق العقل اليومي ؟ كيف نحكم على أرضية قدّت من النزاع العمومي أعني من الاستعمالات غير المشروعة للحدود ؟ ان جغرافيّة العقل اليومي إنّما هي في جوهرها جغرافية الهوى (affect, passion) الذي هو آلة بلا واجبات، فمن خاصة الهوى انّه لا يطلب غير ذاته. لكن الخروج من منطق الهوى هو الخروج من الفضاءالعمومي أصلا. فلا بدّ ان نفهم بقوّة ان مادة ماهو عمومي ليس العقل «الحقوقي» بل الهوى كضرب من النزاع الطبيعي بين انواع متنافرة من المعقولية. ان الحق لا يكفي. بل لا بد من بناء امكانية تشريعية اكثر جذريّة من الحق، او لنقل أوسع منه هي «الراي العام» بما هو جهاز المحافظة على قيمة الحريّة في الفضاء العمومي (26).

ولذلك فهذا «الراي العام» لم يوجد الى حدّ الآن إلاّ على نحو منفعل أعني بوصفه مفعولا مباشرا لنزاعات العقل اليومي. فإنّ العلاقة بين المدرسة والمسجد انما هي نزاع حول «المكتبة» بوصفها الجهاز الذي يشتغل عليه العقل. لكن لا ننسى ان المدرّسين مثل الفقهاء إنّما هم يفكّرون في نطاق ميتافزيقا «الكتاب»، اعني ما يزالون قيد الايمان بأنّ الخلاص إنّما هو رهين نوع معيّن من «النصوص» وضرب مخصوص من المعرفة، سواءا كانت «وضعية» أو «شرعية». انّ الصعوبة لا تقوم في النزاع بما هو كذلك بل في حجم «الحماسة» (Enthousiasme, Schwärmerei) التي تصرّف هذا النزاع وتوجّهه (27) فإنّ المدرّس إنّما يريد من المكتبة ان تنقلب الى «جمهورية صامتة» تدرّب العقول على اقتناء خلوة يومية من الفكر، لا تطؤها عصا الحكام ولا يعكّرها بخار الكهنة الجدد. أمّا

الفقيه أو الإمام فإنّه يطمع بلا كفاف في «مسجدة» المكتبة. وتحويل العقل فيها الى حيوان غريب قابع على حدود العقائد مذنب سلفا ومطالب بالاعتبار من جنازته التي تمرّ أمامه. وفيما يتعلق بالحاكم فإنّه ينظر الى الجميع نظرة حقوقية وأداتية : فهو يسيطر على المدرسة، في نحو سلطة إدارية، فيدخل بذلك في نزاعٍ رمزي معها هو نزاع العقل الوضعي مع نفسه : من حيث هو حق (Droit) ومن حيث هو حقيقة (vérité). فالدولة العالمة تودع المدرسة تصوّرا معيّنا للمواطنة وبرنامج معقولية محدّد، وتنتظر من المدرّس الانجاز، وذلك بانتاج عقول وحساسيات وسلوكات، ملائمة لهكذا تصوّر. ولذلك فإن العقل بما هو «آلة درس» قد يصبح «أداة» الدولة لتحويل المدرسة الى جهاز قاصر غير قادر على تحمّل عقلا نيّة الدرس الى الآخر. انه نزاع حول «حرمة الدرس» و«أجهزة التحريم» التي ينصبها العقل السياسي على حدود المدرسة. لكن النزاع مع مؤسسات الملّة إنّما هو الاكثر خطورة وإنّه يدور من أجل أمرين : أوّلهما امتلاك المساحة التي يصرّف فيها الناس علاقتهم بالمطلق. وثانيهما الاستحواذ على آلة التخييل التي يستعملها الأيمّة، لتصريف علاقة المطلق هذه طبقا لمعقولية العنصر العمومي (28) انه نزاع من أجل تقنيات المطلق والفضاءات التي يشكل فيها الناس النوع الالهي من المواطنة كسكّان اصليين للعالم، وليس لخارطة السياسي. وهو بذلك مواجهة بين العقل بما هو تقنية سلطة والعقل بما هو آلة تخييل. فهو نزاع أداتي في جوهره، ولم يصبح بعد فعلا تواصليا.

ان جميع هذه الاجهزة إنّما تعاني من مركزية «عموميّة» : فالعقل الفقهي يزعم انه صاحب المقال «الشرعي» حول الامة، وأنه دستور الهوية، وآلة التأصيل. أمّا العقل السياسي فيفترض انه الشرط التاريخي والوحيد لحماية العقل الفقهي حتى من نفسه، أي من اللاّمعقول الذي يثوي فيه سلفا. لكن العقل المدرسي إنّما يطرح بديلا آخر عن هذين العقلين : عن الأوّل بما هو آلة تخييل ليس إلا، وعن الثاني باعتباره في جوهره تقنية سلطة. فيرفع المدرسة بذلك الى الاصل الوجيه للمواطنة، لانّها هي التي تحاسب العقل بمقياس العقل نفسه، وتدرّبه على ابتكار المعقول من ذاته واستبدال العنف بالخطاب. بيد ان كلّ مركزيّة إنّما تؤدي مرغمة الى أمرين : مرض «الانا» وانغلاقه وتعاجزه عن الغيريّة والتعدّد، من جهة أولى، ثمّ تمثّل الحوار مع المختلف على انّه ضرب من النزاع الحدودي مع الاغيار والمخالفين والمعارضين، بوصفه نزاعا «طبيعيا» ولا حقيقيّا حول «البقاء». البقاء داخل الدولة، البقاء بما هو تقنية محو الزمان الخاص

والجسد الخاص، وتحويلهما الى محطّة عموميّة للانتظار، يكون المستقبل فيها قد مرّ بعد. إنه جهد لاضفاء الطابع «المكاني» على كلّ شيء: لانّ المكان هو الذي يؤثثه العقل اليومي بكلّ شواهده وعلاماته، حتى ينقلب الى خارطة للهوى، اعني للانفعال العمومي، ولا يهمّ ان تمّ ذلك بواسطة «الدرس» او «الخطبة» او «الامر».

ان العقل اليومي ينطق دائما عن الهوى. والهوى هو اللاّمعقول. غيران اللاّمعقول لا يعني «الجنون» أي انه ليس «غيابا للأثر» المعقول (29) بل هو نوع مخصوص من الاحكام «الحدودية» التي تصاحب العقل في استعمالاته العمومية. وبكلمة واحدة، ان اللاّمعقول هو «الآخر». وذلك لان الآخر مثلي يضع لي حدودا ويجعل معقوليتي في خطر وريبة. ولذلك فالنزاع الحدودي ليس محصورا في فرض المعقول او الانتصار له، بل هو نزاع معقد تتناضد فيه مفهومات متباينة للعقل ممّا يعني ضرورة انه أيضا نزاع من اجل اللاّمعقول نفسه وطريقة استعماله العمومي. فإنّ «حرمة» المدرسة و«قداسة» المسجد و«هيبة» الدولة مفهومات لا عقلية في أصلها لكنّها تعرّف بواسطة سياقات النفوذ الرمزي والتخييل وخطط السلطة. فتنقلب بذلك الى آلات ناجعة للعقل اليومي، لتركيب الرغبة واصطناع الرأي على نحو لا شخصي، ممّا يضفي طابعا ملغّزا وغيبيّا على بنية الدولة وتاريخ الملة ودور الكهنة الجدد اعني المدرس والصحفي والفنّان الادوات الرمزية الحديثة للعقل اليومي.

IV - الخاتمة :

من يتفلسف في الفضاء العمومي ؟ ولكن هل العقل اليومي عقل فلسفي ؟ انّه اذا كان الفضاء العمومي مشتركا وظاهرا وشائعا، فواضح انه في تباين مع فعل الفلسفة من حيث هو فعل خاص ومشكل ونادر. لكن هذا التباين لا يعيّن بهكذا طريقة الا من فرط الانحباس في تقليد مغلّق على نفسه بالاصطلاح «الميتافزيقي»، في حين ان التفلسف إنّما هو في جوهره فعل عمومي : فما قتل سقراط السمّ السفسطائي، بل صيدلة الاصطلاح وحيلة المذهب. فإنّ معنى المذهب انّما هو ذهاب العقل عن الرأي المقسوم بين العقول، على نحو من الشرك بواحدية الاجماع، الى مالا شركة فيه الا على سبيل العصبية. غير ان ذلك إنّما يعني الزجّ بالحوار الى اللاّحوار. ولكن هل يعني ذلك ان التفلسف جدل عمومي ؟ إنّما نقصد فقط توضيح أمر جلل : إنّه مازال بامكاننا دوما ان نفكر بشكل عمومي، لان التفكير إنّما هو مشروط في جوهره بفضاء عمومي لا معنى لايّة حقيقة

خارجة. فالاستعمال العمومي للعقل هو التفلسف بعينه. إنّ للفلسفة امكانا مدنيا لا ينبغي ان تفوّت فيه الى الرأي العامي. وهو امكان «جدلي» اعني خلافي وحواري، وذلك لانه اشتغال دقيق على اللاّفلسفه، او ضرب من الاستعمال «التجريبي» للحكمة في مواضع اليومي. انه تجريبي بمعينين : لانه غير مقصود لذاته من حيث هو فلسفي ولانه زجّ بأدوات التفلسف في غير أرضه. فإنّنا إنما نحاول ان نرجع للفلسفة عموميتها الاولى التي تخرّجت منها امكانيات التفكير كلها (30) إنّها لم تعد تسطيع ان تكون بالنسبة لنا مساءلة «ماهوية» أو «متعالية» لما قد نسميه على نحو خصومي «بالعقل العربي». فإنّ تحت كلّ استفهاماتنا عن العقل «العربي» يقبع اليوم التباس محرج للسائل والمسؤول عنه : فما هذا العقل هل هو Logos أم Intellectus أم ratio أم Vernunft أم Geist ؟ والفيلسوف العربي من هو ؟ هل هو متأمّل المثل ام موهوب الصور أم كوجيطو مغمور أم ذات متعالية أم روح مطلق ام ارادة قوة أم راعي كينونة أم اركيولوجي ساخر ؟ إنّنا في كلّ تعلّق بذلك إنّما نفكّر بلا متناه فاسد.

ليس العقل «العربي» سوى خارطة مشاكل وأدوات تفكير وإمكانيات حياة، ناتجة كلّها عن موقعنا داخل جغرافية العالم الحالي. فربّما كان للخارطة رأي لم نفكر به بعد. فنحن لسنا قبل الغرب او بعده. وإنما في جنوبه. إننا جنوب الحداثة وهو موقع له من الفظاعة الفلسفية ما يكفي ليمكننا من بناء سؤال فلسفي يحترم جغرافية العقل اليومي التي تثوى على حدوده. ولا ننسى ان «العقل الغربي» هو ايضا تسميةٌ» جغرافية فحسب.

الهوامش :

1) انما نحاول ان نفكّر ها هنا في الافق الذي أشار اليه هيدغر في الفقرة 27 من كتاب «الوجود والزمان» وان كان ذلك خارج إشكاليته.

- Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlarg. Tübingen, 1979, § 27 "Das alltägliche Selbstsein und das Man" pp. 126-130 ; traduction Vezin, Gall., 1986 pp. 169-173.

2) E. Kant, *Kritik der Urteilskraft,* Akademie - Textausgabe, Band V, Berlin, 1968 ; tard. fr. *Critique de la faculté de juger,* in Kant, *Oeuvres philosophiques,* tome II, éd. Gallimand, 1985, p. 1072.

3) Ibid.

4) Ibid "Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d-i, eines Beurtheilugsvermögens verstehen (...)" V, 293 ; tard fr. p. 1072.

5) M. Heidegger, *Sein und Zeit.* op.cit trad. fr. p. 169-173.

6) J. Habermas, *L'espace public,* trad. fr. Payot, 1978. cf. J. Guilhoumon, "Espace public et révolution française Autour de Habermas" *Raison pratiques* , 3, 1992, pp. 275-290.

- ولكن ربما كان معنى الـ«آغورا» (Agora) هو أقرب سلف «مدني»لمفهوم الفضاء العمومي : فإنّ ارسطو إنّما يؤكد في كتاب «السياسات» أن الـ «أغورا» ساحة للتمثيل بالعدو (6.V) او لانتصاب تماثيل مرفوعة لناس (12,V)أو لمراقبة النظام (15 . IV) حتى أن أرسطو يتحدث عن «بوليس اللاغورا» (12 . VII) حيث هو حامي الشأن العمومي ومراقبه Aristote, *Les Politiques,* trad par P. Pellegrin, Paris, G.F., 1990. pp. 329-330, 366, 439 et 405.

7) Cf. M. David-Ménard, "Kant ou la patience des limites" in *Revue philosophique de la France et de l'Etranger,* n° 2, 1987 pp. 169 Sq.

8) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* in AK. Band III, Berlin, 1968 trad. fr. in *Oeuvres philosophiques* Tome I, éd. Gall., 1980, pp. 1330-1333.

9) Ibid. p. 1332.

10) Ibid. pp. 1333-1339.

11) M. Heidegger, op.cit. tard. fr. p. 169.

12) Ibid p. 170.

"Das Man hat selbst eigne Weisen zu sein (..) Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als "die Öffentlichkeit" kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den "Dingen", nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens "auf die Sachen", weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der

Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.".

13) ابن رشد، *فصل المقال*، تقديم البير نصري نادر، ط. 6. دار المشرق، بيروت، 1991.

14) الفارابي، *تحصيل السعادة*، تحقيق جعفر آل ياسين «دار الاندلس - ط.2، بيروت، 1983.

15) Kant, Oeuvres I- op. cit. p. 1072.

16) Heidegger, op.cit. p. 488.

17) Cf. P. Ladrière, "Espace public et démocratie" in *Raisons pratiques, 3,* 1992, p. 36.

18) Kant, Oeuvres II, op.cit. p. 211.

"Ich verstche aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als *Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertranten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf."

19) Kant.

"Nun höre ich aber von allen Seiten rufen : räsonnirt nicht ! Der Offizier sagt, räsonnirt nicht, sondern exercirt ! Der Finanzrath : räsonnirt nicht, sondern bezahlt ! Der Geistliche : räsonnirt nicht, sondern glaubt ! (Nun ein einziger Herr in der Welt sagt : räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt, aber gehorcht!)".

20) قد تكون بين هذا الرسم وبين ثلاثية العروي وشائج يحسن بنا أن نوضّح الأمر الدافع عليها: فإنّ ثلاثية «الشيخ» و «السياسي» و «داعية التقنية» أنّما هي عنده «ثلاث لحظات من الوعي العربي الذي يحاول منذ القرن الماضي، ان يفهم ذاته وان يفهم الغرب» (ص 30). فالأمر متعلق هنا بتحقيب تاريخ (ص 40-42) هو في حقيقته مسالة طرحها «الآخر» وعيّن «اطار البحث فيها» (ص 43) بيد ان مانقصد اليه ليس نمذجة اشكال من الوعي، وإنما هو الاكباب على وصف طوبيقي للفضاء العمومي ولاجهزته.

- قارن عبد الله العروي «*الإيديولوجية العربية المعاصرة*، دار الحقيقة، بيروت - ط. 4، 1981.

21) ان داخل كل جهاز عمومي إنّما تعمل ايضا إوالية تعميم وتوجيه دقيقة. فعن الثكنة كان فوكو قد قدّم الاطار الوجيه لدراسة هذا الجهاز بما هو عدة سلطة حديثة لا تتقوم الا بالأوامر بما هي المنطق الوحيد للإنضباط. انظر :

- M. Foucoult, *Surveiller et punir*. Naissance de la prison, Paris, Gall., 1975, Partie III, ch.1.

22) من البين اننا نفكر هاهنا بالسلطة في الافق الفلسفي الذي اعطاه فوكو لهذه المسالة منذ كتابة «المراقبة والمعاقبة» (1975)، وهو أفق تميّزه

الخصائص التالية التّي ضبطها جيل دولوز في كتابه «فوكو» : 1° ان السلطة ليست ملكا لطبقة ما و 2° ان موقع السلطة لا ينحصر في جهازبعينه و 3°. انه لا وجود لعنصر محدد ترجع اليه طبيعة السلطة (الاقتصاد مثلا) وإنّما هي محايثة لكلّ حقل وكلّ وظيفة و 4° انه ليس للسلطة جوهر نهائي بل هي اجرائية لانها ما هي سوى علاقة و 5° ان السلطة لا تقمع ولا تؤدلج بل هي تنتج الواقع قبل ان تقمع و 6° ان شرعية السلطة لا تتماهى مع القانون فهذا الاخير إنّ هو الا تنظيم لنزوعات غير شرعية.

- G.Deleuze *Foucault* Paris, Minuit, 1986 ch.2.

23)J. Habermas, *Raison et légitimité,* Paris, Payot, 1978 p. 140.

24) حول معنى «التواصلي» انظر :

Cf. J. Habermas, *La sience et la technique comme idéologie,* Paris. Gall., 1973 p. 22.

25) Ibid. p. 27.

26) يتطلب تكوين «رأي عام» فضاءات عموميّة ليس للسلطة السياسية ان تستثمرها وإنّما ان تضمن على نحو مؤسساتي وجودها واستقلالها. فإذا تكفّل النظام السياسي بتكوين الرأي العام او الإرادة السياسيّة فإنّه ينفي هذين الجهازين عن أرضهما الاصليّة، اي الفضاء العمومي الحرّ.

27) Cf. A. Philonenko, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* Paris, Vrin, 1959. L'Introduction.

28) لقد ضبط هوبز منذ 1651 في كتاب «التنّين» المنطق الحقوقي الذي يقود الدولة الحديثة الى التحكّم في الاستعمال العمومي للمذاهب والآراء والمعتقدات والطقوس.

Cf. Th. Hobbes, *Léviathan,* trad. Fr. Tricaud, Paris, 1983 p. 184 et p. 390.

29) M. Foucoult, *Histoire de la folie* , Paris, Gall., Coll. Tél., 1972 p. 557.

30) Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'estce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991. p. 105 : " Le philosophe doit devenir non-philosophe, pour que la non- philosophie devienne la terre et le peuple de la philosophie ... Le peuple est interieur au penseur parce que c'est un "devenir -peuple", pour autant que le penseur est intérieur au peuple, comme devenir non moins illimité. L'artiste ou le philosophe sont bien incapables de créer un peuple, ils ne peuvent que l'appeler, de toutes leurs forces."